
Mohammed Hocine Benkheira, *Islâm et interdits alimentaires – Juguler l’animalité*

Paris, PUF, 2000, 220 p. (bibliogr., index) (coll. « Pratiques théoriques »)

Sophie Nizard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/410>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 2 octobre 2001
Pagination : 93-156
ISBN : 2-222-96712-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sophie Nizard, « Mohammed Hocine Benkheira, *Islâm et interdits alimentaires – Juguler l’animalité* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.4, mis en ligne le 21 novembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/410>

liées à des lignages ou, dans les grandes villes, à des communautés immigrées venues des mêmes villages. Elles sont par ailleurs depuis un siècle marquées par une tension entre celles relevant de l'islam traditionnel et celles converties aux réformismes (Ihwan puis Salafi). L'A. décrit minutieusement le fonctionnement des mosquées féminines, et la carrière des femmes qui en sont les responsables religieuses (*ahong*, terme venu du persan).

À travers le cas du terrain présenté ici, É.A. suggère que la construction identitaire des Hui comme ethnie, quel que soit son degré d'abstraction et d'artifice, permet à ces musulmans de s'intégrer somme toute assez harmonieusement, nonobstant les conflits évoqués plus haut, dans une société « d'incroyants », et mériterait d'être davantage prise en compte par ceux qui se posent la question de l'islam minoritaire. Elle montre que cette adaptation se fonde sur la capacité des Hui à passer sans confusion d'un registre à l'autre, chinois ou musulman, à des niveaux différents qui n'entrent pas en conflit. L'identité des Hui se construit dans la juxtaposition, et non dans le syncrétisme des éléments chinois et musulmans. L'islam pratiqué par les Hui est tout à fait orthodoxe ; il ne se mâtine pas de pratique syncrétique. En revanche, les Hui sont aussi chinois, et adoptent des pratiques sociales Han (organisation lignagère et système des générations, esthétique et décors...). Dans la mesure où elles n'entrent pas en contradiction avec les obligations d'un croyant, ces pratiques sont assumées et même revendiquées. En effet, insiste l'A., les Hui eux-mêmes sont parfaitement conscients de la distinction entre les pratiques culturelles musulmanes et chinoises, et les identifient comme telles sans problème. Les Hui sont aussi fiers d'être chinois, et d'être ancrés dans la tradition de leur région. La question des mariages mixtes le montre clairement. Les Hui du Henan préfèrent généralement se marier avec un non-musulman d'un village voisin qu'avec un Hui d'une autre province. En effet, dans ces mariages, la question des interdits est facilement réglée (le conjoint non-Han respectant notamment le tabou du porc) et les autres pratiques sociales ne présentent pas de contradiction.

Ce livre retiendra sans aucun doute l'attention des spécialistes de l'islam dans d'autres parties du monde. Je voudrais souligner ici une chose peut-être moins évidente, et que l'A. elle-même ne souligne pas explicitement, qui est tout l'intérêt de cette étude pour les spécialistes de la religion populaire chinoise. En particulier, le mode de fonctionnement des mosquées peut se comparer, souvent dans le détail,

avec ceux des temples Han. Les relations entre le responsable religieux de la mosquée (*ahong*) et le comité de gestion, notamment, présentent une similarité très forte avec la situation observée dans les temples voisins. Dans les deux cas, le lieu de culte est l'expression d'une communauté territoriale, et le religieux qui l'entretient n'est qu'un employé, au statut assez subalterne (sauf cas exceptionnel de religieux au charisme puissant). Sans doute, en sus de l'adoption par les Hui de l'organisation lignagère des Han, trouve-t-on là une raison supplémentaire du *modus vivendi* qu'ont adopté les Hui avec leurs voisins « païens ».

En bref, ce livre, d'une lecture à la fois très aisée et très instructive, intéressera les spécialistes de nombreux domaines. Il témoigne de plus de la grande vitalité des études françaises sur l'islam chinois, initiées par Françoise Aubin et continuées par de très talentueux chercheurs de terrain.

Vincent Goossaert.

116.4 BENKHEIRA (Mohammed Hocine).

Islâm et interdits alimentaires – Juguler l'animalité. Paris, PUF, 2000, 220 p. (bibliogr., index) (coll. « Pratiques théoriques »).

L'objet de ce livre est le repérage et l'analyse du discours de l'islâm sur les animaux licites et illicites, à partir du Coran et des traités de *fiqh*.

Avant d'entrer dans l'analyse des interdits alimentaires de l'islâm, M.H.B. propose ici un angle d'approche de l'islâm comme « système religieux » (chap. I), en précisant d'emblée que ce ne sont pas les cultures ou les sociétés islamisées qui l'intéressent, mais le système religieux qui s'impose à elles. C'est ce qui le conduit à séparer « l'islâm comme religion de l'islâm (ou Islam) comme civilisation ». Ce n'est donc pas à partir des cultures locales que l'auteur se propose de traiter des interdits, mais des textes qui régissent le religieux, c'est-à-dire essentiellement du Coran et des traités de *fiqh* dans diverses écoles et courants de pensée, c'est-à-dire, au fond, de manière synchronique, même si les contextes historiques et culturels de ces écrits sont rappelés.

En ce sens, la *sarî'a* constitue un modèle d'homogénéisation à l'intérieur du monde islamisé. Elle est envisagée par l'A. comme concept, comme mode d'accès à une société idéelle et non idéale.

La cohérence de ce système tient sur trois principes : le théocentrisme (unicité et transcendence absolue de Dieu), le ritualisme

(l'adhésion au groupe, à la *Umma*, est signifiée par des actes visibles qui relèvent essentiellement d'un engagement du corps et d'une distinction entre le licite et l'illicite) et, enfin, le salut qui passe par la soumission des appétits physiques et des passions.

Ces préalables posés, M.H.B. aborde les interdits alimentaires comme participant de ce système, plus même, comme étant en totale cohérence avec lui. Cette perspective structurale n'est toutefois pas explicitée comme telle.

L'A. cite pourtant Mary Douglas et reprend son analyse des classifications entre nourritures licites et illicites comme manière de mettre de l'ordre, de penser le monde. Il s'en détache cependant en ce qui concerne l'islâm : ce n'est pas l'hybride en tant que tel qui est interdit, mais tout ce qui tendrait à éloigner l'homme de son humanité. Dans ce cadre, seules les nourritures carnées, celles provenant du règne animal, sont analysées par l'A., car « la viande met directement en cause le corps physique ».

Le chapitre II présente le discours coranique sur l'alimentation. Le Coran met en parallèle ce qui est bon (*tayyib*) et ce qui est licite (*halâl*) en opposition à l'illicite (*harâm*), il oppose également le bétail et le cochon (nourriture immonde). Le texte insiste également sur l'abolition des interdits juifs et de ceux des Arabes païens, afin d'introduire une division parmi les peuples issus d'Abraham. Les interdits juifs sont d'ailleurs présentés par le Coran comme une punition divine, bien que les interdits de l'islâm s'en inspirent profondément. L'A. ne développe pas ces ressemblances.

Un premier groupe de versets définit la liste des aliments prohibés : la bête morte, le sang, la viande de porc, ainsi que tout animal immolé à un autre que Dieu. Le second groupe de versets régit la pratique de la chasse et de la pêche : ainsi la loi islamique permet la chasse à condition que les proies soient saisies par des animaux dressés à cet effet et que le nom de Dieu ait été invoqué sur elles. Quant au « gibier de la mer » il est licite sans rituel de mise à mort.

Ce n'est pas principalement dans le Coran que sont détaillés l'ensemble des interdits alimentaires de l'islâm, ils sont établis par la casuistique juridique (chap. III). Ainsi, chaque doctrine juridico-rituelle va établir ses propres distinctions entre le licite et l'illicite. L'A. fait preuve ici d'une remarquable maîtrise des écrits sur ces questions. Pour chaque espèce, il rapporte l'opinion de l'ensemble des écoles et des courants doctrinaux.

On lira les controverses sur des espèces comme le cheval, la hyène ou le lézard fouette-

queue, le crabe et l'anguille, ou encore la chauve-souris...

L'A. relève cependant la grande ignorance de certains juristes musulmans en matière de zoologie, ce qui le conduit à insister sur la cohérence non technique mais bien symbolique et implicite des taxinomies mises en place.

Les interdits alimentaires de l'islâm reposent sur un système de classes distinguant les animaux domestiques, les animaux sauvages, les oiseaux, la vermine, les animaux aquatiques. Dans chacune de ces classes on trouve des animaux licites et illicites.

La première opposition que l'on retrouve dans les traités de *fiqh* concerne la faune aquatique/non aquatique. Pour certains commentateurs (comme Ibn Hazm, la plupart des écoles sunnites et le mâlikisme) tous les animaux qui vivent dans l'eau sont licites y compris s'ils sont trouvés morts, alors que d'autres excluent les homonymes d'animaux terrestres prohibés comme le cochon d'eau, le chien de mer... La doctrine hanafite n'autorise que les poissons excluant les autres animaux vivant dans l'eau comme immondes (crustacées, mollusques...). Ainsi, si le mode de locomotion (poissons à écailles et nageoires) semble définir une normalité parmi les animaux aquatiques, il ne représente en rien une frontière entre licite et illicite. Pour certaines écoles, la faune aquatique est singulière et ne ressemble en rien au monde non aquatique, si interdits il y a, ils ne sont pas calqués sur ceux concernant les autres animaux. Pour d'autres écoles, le monde aquatique n'est que le reflet du monde terrestre, les interdits sont alors les équivalents des animaux terrestres interdits.

Même type de discussions sur les amphibiens vivant à la fois dans l'eau et sur le sol : pour la plupart des juristes ils sont licites à condition d'être mis à mort rituellement. Seule la grenouille est explicitement interdite en référence à l'interdit de la tuer, énoncé par le Prophète.

Les espèces non aquatiques se répartissent en trois grands ensembles : grands quadrupèdes, oiseaux et vermine. Dans le premier sont distingués animaux domestiques et animaux sauvages. Parmi les animaux domestiques, certains sont mangés (bétail, volaille), d'autres sont interdits mais peuvent être consommés dans un cadre magique ou thérapeutique (chien, chat), enfin les équidés (cheval, âne, mulet) sont controversés.

La consommation de l'âne est blâmable pour le chi'isme, elle est formellement interdite dans le sunnisme. L'hippophagie comme la consommation du mulet est controversée à

l'intérieur même de ces courants. Si l'âne est généralement associé aux puissances démoniaques et pour cela illicite, le cheval en tant que monture destinée à la guerre (jihâd) et du fait des mythes associés à sa création (Dieu l'aurait créé à partir du vent) est hypervalorisé. C'est pour cette raison même que certains le considèrent comme illicite et d'autres comme licite.

D'autres controverses concernent les animaux scatophages, les carnassiers considérés comme cruels (selon le principe d'incorporation des qualités morales de l'animal consommé par l'homme), les oiseaux pourvus de serres et les rapaces, la vermine...

Pour l'A. ces catégorisations animales permettent de « penser et de fonder la catégorie de l'humanité grâce aux grandes oppositions – sauvage/domestique, carnivore/herbivore et démoniaque/divin ». Ainsi ces discussions sur la licéité des animaux n'ont pas forcément une portée pratique (certains animaux considérés comme licites ne sont pas forcément mangés), mais elle fait de l'animal un moyen pour les juristes et les casuistes de dessiner les contours du monde, en plaçant l'homme en son centre.

Dans le chapitre IV, l'A. reprend ces oppositions et tente de repérer les associations faites dans les textes entre espèces animales et catégories du licite et de l'illicite, du haut et du bas, du divin et du démoniaque. Ainsi, certaines espèces semblent entretenir des relations spécifiques avec les puissances surnaturelles : djinns et démons en bas (enfer), Dieu et les anges en haut (ciel), soit par leur position dans l'espace, leur cri, ou les vertus qu'on leur prête.

D'ailleurs les textes rapportent des histoires d'humains métamorphosés par Dieu en bêtes en guise de punition : chien, cochon, singe mais également lièvre, ours, chauve-souris ou corbeau....

Ainsi dans l'islâm, « pour accéder au salut, le fidèle doit aliéner son corps à Dieu et à la collectivité (...) l'humanisation de l'homme n'est possible qu'au prix de la négation de son corps biologique, dont les interdits alimentaires ne sont qu'une des expressions ». En définitive affirme M.H.B., « une nourriture est licite soit quand elle ne fait pas obstacle à l'humanisation du mangeur, soit parce que, au contraire, elle y contribue fortement », inversement l'illicite engendre un processus de déshumanisation. En outre, affirme l'A. à la fin de l'ouvrage, sans le démontrer à partir des textes, le licite permet de maintenir les fondements de la vie du groupe. La notion de système religieux, pierre angulaire du livre, permet à l'A. d'affirmer la cohérence interne du système des interdits alimentaires de l'islâm, cohérence en lien avec l'unicité de

Dieu et l'anthropocentrisme. Mais vouloir à tout prix présenter l'islâm comme religion en séparant le culturel et le sociologique du religieux tend à restreindre le religieux aux seuls textes qui le régissent. Du coup, sont sous-estimés l'influence des autres systèmes religieux ou les changements qui pourraient intervenir dans la manière dont les musulmans considèrent ces normes.

L'A. tend également à présenter l'islâm comme système en l'opposant à des systèmes politiques. La mise en perspective du religieux et du politique ne peut se faire sans précautions. Ainsi, peut-on lire à propos de la diversité de doctrines juridico-rituelles au sein de l'islâm en note de bas de page : « C'est une des différences essentielles entre un système normatif à référence religieuse – comme celui de l'islâm – et les systèmes normatifs des États modernes, ces derniers ne supportant pas la pluralité » ! (p. 59) Ou encore à propos de la spécificité religieuse des interdits alimentaires : « On doit observer que les grandes idéologies modernes, comme le communisme ou le nazisme par exemple, si elles ne dérogent pas à l'institution de l'Interdit – et même si c'est plutôt sous une forme perversie, –, n'en ignorent pas moins les interdits alimentaires. En ce sens elles sont bien filles des lumières » (p. 22). On peut s'étonner de trouver, dans un ouvrage dont ce n'est pas directement l'objet, de tels jugements qui ne se fondent sur aucune argumentation.

Au-delà de ces considérations, l'ouvrage reste un modèle d'anthropologie religieuse des textes, novateur en ce qui concerne les classifications animales opérées dans les écrits des décisionnaires musulmans. Si l'on suit Lévi-Strauss, dans toute culture les nourritures doivent être bonnes à penser. C'est ce que pour l'islâm, M.H.B. nous invite ici à faire.

Sophie Nizard.

116.5

BOESPFLUG (Français).

La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460). Sept chefs-d'œuvre de la peinture. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2000, 216 p. (préface de Roland Recht) (bibliogr., illustr., index) (coll. « Sciences de l'histoire »).

Le sous-titre un peu plat ne doit pas abuser, ces « Sept chefs-d'œuvre de la peinture » ne sont aucunement une anthologie de vulgarisation pour un public que l'on chercherait à rassurer sur la qualité des œuvres présentées mais bien une enquête minutieuse sur la figurabilité du dogme trinitaire dans la première moitié du